[redacted]

RICHARD DEHMEL ALS RELIGIÖS-SITTLICHER CHARAKTER

Theodor Krüger

PT
2607
E32
Z7
1921
SFTS

DEMCO
PAMPHLET BINDER
Gray Pressboard

LIBRARY
OF THE
SAN FRANCISCO THEOLOGICAL
SEMINARY
SAN ANSELMO
CALIFORNIA

RN12
Sa4
.95

SAMMLUNG GEMEINVERSTÄNDLICHER VORTRÄGE UND SCHRIFTEN
AUS DEM
GEBIET DER THEOLOGIE UND RELIGIONSGESCHICHTE
95

Richard Dehmel
als religiös-sittlicher Charakter

Eine Studie zur Neu-Mystik

von

Lic. theol. **Theodor Krueger**
Assistent an der Staats- und Universitäts-Bibliothek zu Königsberg i. Pr.

Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1921

Gy 5. 21

LIBRARY
OF THE
SAN FRANCISCO THEOLOGICAL
SEMINARY
SAN ANSELMO
CALIFORNIA

Richard Dehmel

als

religiös-sittlicher Charakter

Eine Studie zur Neu-Mystik

von

Lic. theol. **Theodor Krueger**
Hilfsbibliothekar an der Staats- und Universitäts-Bibliothek zu Königsberg i. Pr.

Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1921

LIBRARY
SAN FRANCISCO THEOLOGICAL SEMINARY
SAN ANSELMO, CALIF.

PT
2607
E32
Z7
1921

Alle Rechte vorbehalten.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Meiner Braut.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/richarddehmel0000lict

I.

Richard Dehmel als religiöser Charakter.

Die Würdigung eines Dichters als religiösen Charakters bedeutet im tiefsten Grunde eine Tautologie. Denn es gehört zum Wesen des Dichters, religiös zu sein, „religiös“ freilich nicht in dem engen Sinne einer geschichtlich abgestempelten und bequem abgrenzbaren Frömmigkeitsformung, wohl aber in der weiten und tiefen Bedeutung einer erhabenen Ergriffenheit vom Göttlichen bis in die letzten Fasern des Seins. Von Homer, dessen sonnendurchleuchtete Gesänge das Weltmysterium in einen strahlenden Götterchor entfalten, und von Wolframs ernster Gotik bis hin zu unsern großen Klassikern, von den reichen Phantasten der Romantik bis zu den gotttrunken-stammelnden Kündern bedeutender Lyrik der Gegenwart: der Sänger, der Dichter erscheint uns als ein von den Schauern des Numinosen umwittertes Wesen. Denn wir setzen ihn in unserm Empfinden in geheimnisvolle Beziehungen zu den Grundmächten der Welt und lassen ihn seine Offenbarungen und seine Formgeheimnisse aus verborgenen Bronnen schöpfen in heiligen Hainen, da die Gottheit wohnt und gewöhnliche Staubgeborene nicht hinzu können. Ob diese mystische Verbundenheit mit dem Heiligen, dem Ueber-Sinnlichen, Hinterweltlichen nur als eine leise Musik hier und da zart hindurchklingt oder in rauschenden Akkorden das Werk des Dichters durchbraust: jedenfalls ist sie der tragende

Grund alles echten Künstlertums. Diese kosmische Einspannung gibt allem genialen Schaffen von Hause aus einen religiösen Charakter.

Ihn zu erfühlen und zu erhaschen bis in die zartesten Bildungen der Empfindungsplastik und die feinsten Verknotungen des Sprachgewebes ist das Grundproblem aller Interpretation poetischer Schöpfungen. An dem Grade seiner Bewältigung hängt die Möglichkeit einer klaren Intuition des „Mittelpunkts" der dichterischen Persönlichkeit und damit der zentralen Erfassung des Sinnes seines Werkes. Damit ist zugleich gegeben, daß nur eine große Zartheit und empfindliche Kultur seelischen Miterlebens, eine noch feinsten Reizungen gehorsame Elastizität der seelischen Schwingungsverhältnisse das Grunderfordernis ist für die Erfassung eines Dichters wirklich in der Tiefe. Mit Ernst und Humor hat Richard Dehmel das seinen Lesern und Auslegern ins Gewissen geschrieben. Der „Denkzettel für den verehrten Leser", den er an die Spitze seiner Gesammelten Werke gestellt hat, fleht förmlich um das richtige Verständnis, das nicht nach „Grundgedanken" fahndet —

> Gedichte sind keine Abhandlungen
> — — — — — — — — — — —
> Und kein Erleben geschieht aus Gedanken;
> ach, die Gedanken sind nur Ranken,
> die wir arabeskenhaft flechten
> um Manifeste von grundlosen Mächten[1]) —,

sondern das gleichsam mit schwebender Ahnung dem Erleben des Dichters nachzugleiten weiß. Nicht dogmatische Formeln, starre Richtungsschemata, exklusive Eingliederungen sind es, mit denen man dem Genius gerecht wird, sondern nur einem atemanhaltenden Lauschen wird das fließende und quellende Raunen und Rauschen des wunderbaren Lebens vernehmbar, das zwischen dem Dichter und jenen „grundlosen Mächten" hin und wider flutet. Nur einer solchen Tiefenschau er-

1) I, 2.

schließt sich dann aber auch die individuelle oder typische Form, in der sich jene allgemeine Beziehung alles Künstlertums zum Göttlichen in der einzelnen Persönlichkeit besonders gestaltet hat. So wahr wir Religion nie als blasses Schema einer Beziehung zum Göttlichen antreffen, sondern stets nur als individuellen Sonderfall dieses Verhältnisses, wird uns auch der religiöse Charakter des Dichters aus dem allgemeinen Rahmen einer Verbundenheit mit der Gottheit überhaupt heraustreten und die bestimmteren Züge einer durchaus persönlichen oder typischen religiösen Haltung annehmen. Damit aber werden in der Darstellung auch ganz von selbst, unbeschadet der Verbindlichkeit der erwähnten methodischen Forderungen eines zarten Tastens, eines ahnenden Verstehens, einer ehrfürchtig-scheuen Einfühlung, bestimmtere Begrenzungen, festere Fassungen und, wenn auch nicht schematische Formeln, so doch deutlichere Formulierungen auftreten, die das Bild des religiösen Charakters des Dichters in klaren Umrissen vor unser Auge stellen. Es wäre Aengstlichkeit und übertriebene Vorsicht, die nicht von Sicherheit des Empfindens und Geschmacks zeugte, wollte man in furchtsamem Gedenken der Mahnung Dehmels: „Dichter kann man nicht ergründen“ [1]) überhaupt auf eine Darstellung ihres tiefsten, ihres religiösen Erlebnisgehaltes verzichten. Man würde sich des Einblicks in die stillen Tiefen reichster Seelen berauben und damit persönlichster Erhebung und Befreiung. Wo überhaupt bewußtes Erleben vorliegt, da muß es auch möglich sein, bei aller Zartheit und Keuschheit des Nacherlebens einen deutlichen Eindruck davon zu vermitteln.

Wenn wir in diesem Sinne an Richard Dehmel herantreten, um uns das religiöse Moment seiner Dichtung zu vergegenwärtigen, so fühlen wir uns dazu durch ein Doppeltes aufgefordert: einmal durch die Intensität, mit der das Religiöse sein Schaffen durchglutet hat, sodann durch die Tat-

1) Schöne wilde Welt S. 56.

sache, daß Dehmel der markante Vertreter eines heute weithin herrschenden Typus von Frömmigkeit ist, nämlich der neumystischen Religiosität. Diese Feststellung bedeutet nicht eine beengende oder schematisierende Eingliederung, sondern kann nur Ausdruck einer Führerschaft des Dichters sein. Im Bunde mit zahlreichen andern Dichtern der Gegenwart und vor allem dem Friedrichshagener Schriftstellerkreise ist er der Verkünder einer neuen Religiosität, deren pathetischer Schwung und kosmische Farbigkeit die religionshungrigen, der Kirche und offiziellen Frömmigkeit entfremdeten Seelen unserer Tage entzückt und begeistert.

Der Kernpunkt dieser Religion der Neumystik, ihr tiefstes Wesen, wie es sich bei Dehmel klar und deutlich ausspricht, ist eine genialische Ergriffenheit von dem die ganze Welt einheitlich durchflutenden schöpferischen Allleben. Es weht durch diese Frömmigkeit etwas von dem Geistes- und Seelensturm, der Schleiermachers Reden über die Religion ihre religiöse Mächtigkeit verleiht. Wie dort die Ueberwältigtheit durch das Universum für die Religion begründend wird, so hier ein „Allgefühl, das jede andere Lebensempfindung, jede Einzelwahrnehmung, jeden Gedanken des Schaffenden stützt und trägt“[1]), in dem der Mensch sich jeden Augenblick vom Leben des Alls durchkreist[2]) fühlt, in dem er lebt und webt.

Du atmest und entatmest Gott[3]).

Das Allgefühl wird zum Gotteserlebnis. An die Erfahrung des Durchbraustseins vom Allleben knüpfen sich Eindruck und Name des Höchsten, das eine Religion kennt und das diese Frömmigkeit in großer Scheu kaum wagt, mit dem so abgegriffenen und vielfach so verflachten Wort „Gott“ zu benennen[4]). Wie realistisch das Bewußtsein des Gott-Durchwirktseins wird, wenn das naturhafte Allleben eben als Gott

1) VIII, 159. 2) V, 143. 3) V, 67. 4) V, 174.

erfahren wird, das zeigen leidenschaftliche Verse, die im Sehnsuchtschrei des Trieblebens den Ruf der Gottheit vernehmen:

. . . noch rasender war's gestern Morgen,
als ich im Sturm deinen Namen schrie
und, als wäre mein Gott drin verborgen,
mit ihm rang um dich, Knie an Knie:
schleife mich, Sturmgott, um die Erde,
sei sie unrein, sei sie rein!
gönne mir nur kein Glück am Herde,
hingerissen will ich sein!
Sage mir — Du! ich frage dich: schreit
Dein Gott auch so Meinen Namen?[1])
— — — — — — — —

So ist auch wiederholt[2]) von dem „Gott in unserer Brust" die Rede, der in schärfsten Gegensatz tritt zu „dem biblischen Erdaufseher"[3]) und dessen Wesen, erkannt aus dem „Geist allrühriger Liebeslust"[3]), sich als ein ziellos, aber folgerichtig wirkendes Prinzip darstellt von aktiv-passiver Erscheinungsweise, indem es in doppelter Betrachtung seinen schöpferischen Auswirkungen doch auch wieder als Objekt entgegengesetzt werden kann, sofern sie seiner Mehrung und Steigerung dienen

Gott ist ein Geist, der klar zu Ende tut,
was er zu Anfang nicht gedacht hat —
dann sieht er alles an, was Ihn gemacht hat,
und siehe da: es ist sehr gut![3]).

Immerhin ist das Schöpferische die tiefsterlebte Wesensseite dieses Geist-Natur-Gottes, ist überhaupt das „Geistige" an ihm, der in der „Inbrunst"[4]) seiner Phantasie, die der Dichter seinen „beseelenden Odem"[4]) nennt, seinem Zeugungsdrange folgt, unbekümmert um künftige Wandlungen oder Vernichtungen und Wirrsale seiner Geschöpfe.

Schöpfer Geist, unbegreiflicher,
der du Wesen ersinnst, die Gestalt annehmen,
grausig-gütiger du,
denn jedes lebt vom Tod vieler andern,
Götter wie Menschen,
Tiere, Pflanzen,

1) V, 35. 2) V, 64. 174. 3) V, 174.
4) Schöne wilde Welt S. 118.

Kristalle, Gase, Aetherdämonen,
kann jedes übergehn in jedes,
ins Meer, ins Luftmeer, in fernste Gestirne,
bauen einander, zerstören einander,
begehren auf wider sich und dich [1])
— — — — — — — — — — — —

Das Allleben in seiner Naturhaftigkeit, als wildleidenschaftliche Kraft, deren gigantische Herrlichkeit ihn im Gewitter überwältigt —, das ist dem Dichter „der alte Gott“ [2]). Ihm fühlt er sich nah verwandt, Blut von seinem Blut [3]), ihn kann er Bruder [4]) nennen. Ein seliges Gefühl der Einheit verbindet ihn mit der Natur und läßt ihn sich in Tier und Pflanze wiederfinden wie in dem morgenduftigen „Pfingstlied“:

Die Akazien blühen jetzt
wie gebenedeiete Jungfraun.
Wieder hebt sich mein Gesicht
ihrem reinen Geruche zu,
ins Morgenlicht.
Und auch Dich dort oben,
weiße Taube du,
die wie gestern
zwischen ihren grauen Schwestern
glänzt und kreist:
Alles erfüllt
Mein Heiliger Geist [5]).

In dieser innigen Naturverbundenheit erlebt das Herz „im dürrsten Baum, was ihm wohl oder wehe tut“ [6]), sie läßt den Dichter bei stürmischer Meerfahrt „wie ein sintflutlich Tier unsre Urverwandtschaft mit dem Meere“ [7]) fühlen oder in den Jubelruf ausbrechen: „o Mutter See! o Meer! mein Meer!“ [8]) Weit in den Kosmos aufgetan sind die staunenden Augen, mit denen diese Frömmigkeit die Welt betrachtet, und von ihrer umfassenden Einheit nimmt sie sich Seligkeit und Demut der Einordnung.

1) Schöne wilde Welt S. 118.
2) IV, 53. 3) IV, 56. 4) IV, 54.
5) I, 68. 6) V, 166. 7) V, 111. 8) V, 112.

— — — — — — — — — — — — —

vom kleinsten Stäubchen bis zum herrlichsten Sterne,
verknüpft noch in verlorenster Ferne,
Weltkörper alle, auch wir, mein Weib[1])!

Als immer neues Wunder ergreift den Dichter diese alles umspannende und verbindende Harmonie der Welteinheit.

Wie die Fülle mich beengt!
so viel Großes! so viel Kleines!
wie es sich zusammendrängt
in ein übermächtig Eines!
— — — — — — — — —
wie es mir ins Innre dringt,
all das Große, all das Kleine,
wie's mit mir zusammenklingt
in das übermächtig Eine[2])!

Ein Erlebnis jedoch muß diesem mystisch-monistischen Naturpantheismus, der im fruchtbaren, zeugungsmächtigen, schöpferischen Allleben die Gottheit verehrt, zentrale Bedeutung gewinnen: das ist das Geheimnis des Liebeswunders. Aus ihm strahlt, wie im Brennpunkt eines Hohlspiegels gesammelt, die ganze kosmische Kraft der Gott-Natur zurück, im Liebeserlebnis packt sie mit elementarer Macht den ihr in scheuer Seligkeit ergebenen, in ihr aufgehenden Menschen. Der Liebesakt wird dieser Frömmigkeit zur unmittelbarsten Offenbarung des Heiligen, hier kommt sie ihm am nächsten, hier darf sie den Saum seiner Gewänder küssen. In einer Sprache von dithyrambischer Pracht hat Dehmel diesem tiefsten Gotteserlebnis Ausdruck verliehen.

— — — — — — — — — — — — —

von goldnen Dunkelheiten weit umwölkt,
wiegen uns fernhintastende Schwingen
Schooß an Schooß hinüber.
in die Gärten der Ewigkeit.

Flammen der Sehnsucht wachsen da,
— — — — — — — — — — — —
hoch auf strudelt todesselig der Wille,
dürstend umsaust ihn der Odem der Allmacht,

1) V, 172. 2) I, 54. 55.

und den weltdurchfurchenden Fittig senkt die Inbrunst,
auszuruhn vom Fluge am Herzen Gottes:
still in matter Hand.
beut sie die funkelnden Tropfen
seinem befruchtenden Anhauch dar: ich fühle
— fühlst du? Geliebte — die Quellen des Lebens rinnen!
Mund an Mund Ihm; trinke! Trunken
stamml' ich nach
das Schöpferwort[1]).

Zeit- und raumlose Versunkenheit des übermächtigen Erlebnisses entschränkt das Ich-Bewußtsein zu allweiter Spannung und läßt es aufgehen in dem gewaltigen Strom ewigen Weltwerdens als unendlich wiederholtem Schöpfungsakt. So bekennt der Mann dem Weibe:

Du tauchst mich wieder in die Erde,
als sie noch Eins mit dem Himmel war;
in Dir fühl' ich ihr feuerflüssig Werde
dem kreisenden Weltraum noch immer sich entwühlen,
und hingenommen von den Urgefühlen
bringt ihre Glut uns dem ewigen Kreislauf dar[2]).

Allleben und Liebe fließen in der Bilder- und Gestaltenwelt des Dichters ineinander mit dem Recht der Liebe auf den Anspruch der kosmischen Grundkraft. So erscheint sie ihm in dem Gedicht Venus Idealis[3]) als das mütterliche Prinzip, das gleichsam letzten Endes die Welt im Innersten zusammenhält, als die urwelthaft-schreckhaft-ewige Gewalt, die das Leben hinüberrettet aus Weltkatastrophen in neue Welten. Und entsprechend wird sie an anderer Stelle[4]) als „die Freiheit der Gestalt vom Bann der Welt, vom Wahn der eignen Seele" gewertet, als die letzte und tiefste Formkraft, die die Welt durchwaltet.

Es ist nur eine Wendung des Gedankens ins Persönliche, wenn die Bedeutung des Liebeserlebnisses auf das Weib übertragen und dieses in seiner Geschlechtlichkeit und Mütterlichkeit zum vornehmsten Quell und Sammelpunkt des Allgefühls wird. Dem Bewußtsein, „die ganze Welt im Weib zu um-

1) IV, 51. 52. 2) V, 84. 3) IV, 83—86. 4) IV, 127.

fangen“ [1]), entspringen seine Benennungen als „Allmutter“ [2]), „Mutter Isis“ [3]), „Mutter Gäa“ [4]). Vor der Mutter, die von „Schöpferglanz“ [5]) gekrönt ist, bekennt der Gottsucher in großer Ergriffenheit:

Ich ging auf Erden hin und her:
es hieß, daß Gott gestorben wär.
Doch siehe da: von jeder Magd
wird er aufs neu zur Welt gebracht [5]).

In bedeutender Schlichtheit formuliert diese pantheistische Mystik ihren Glauben in den Versen:

die Mutter mit dem Kinde
schließt ja auch Uns die Gründe
der Welt und Menschheit auf und ein [6]).

Ja, wie Antike und Christentum sich vor dem Weibe — Aphrodite und Maria — als göttlichem Prinzip beugen, so wird das Weib dem Dichter zum Symbol seiner Zukunftsreligion, seiner Träume eines neuen Menschheitsglaubens [7]).

Mit prophetischem Schwung hören wir Dehmel seine Frömmigkeit verkünden, mit hinreißender Gewalt der Bilder und der Farben. Solch Feuer kann sich nur entzünden und leuchten, wo ein namenloses Glücksgefühl die Brust hebt und weitet. Nur eine Botschaft, die ein Sieg der Freude ist, kann sich in so mächtigen Gesängen aussprechen. Und tatsächlich schwebt über dieser Religiosität der Friede eines tiefen Glücks ruhevoller Gottinnigkeit.

Wer sich nicht um Menschlichkeiten,
wer sich rein zu Gott erhebt,
will kein Weltglück mehr erstreiten,
mitbeglückt, wie's lebt und webt [8]).

Jede Erscheinung des fruchtbaren Alllebens ist ja eine beseligende Erfahrung, wie der Enzian, auf den der Blick des Dichters im Hochgebirge fällt.

In gelben Pollen reift der Samen,
Unendlichkeiten ahnen mir;
und selig ruf ich einen Namen —

1) V, 84, 2) V, 85. 86. 3) V, 87. 4) V, 22.
5) III, 144. 6) V, 106. 7) IV, 60. 8) I, 126.

du Mutter meiner Kinder, Amen,
mein Leben blüht, ich danke dir![1]).

Ja, die Beglücktheit dieser leidenschaftlich-restlosen Lebenshingabe steigert sich zum Erlebnis einer wunderbaren innern Befreiung, zur Erfahrung einer Erlösung.

Was den Menschen entzückt, entsetzt, empört, das erlöst ihn,
weil's ihn außer sich bringt, weil's ihn mit Leben erfüllt[2]).

Die Hochstimmung, die diese pantheistische Mystik erzeugt, weckt das Bedürfnis, genauer nach den seelischen Gütern zu fragen, mit denen sie ihre Jünger segnet. Nur ihre klare Erfassung vermag uns Wert und Gehalt dieser Frömmigkeit erst ganz zu erschließen und damit ihr Bild abzurunden.

Einen wesentlichen Teil ihrer werbenden Kraft macht zweifellos die Großzügigkeit aus, die sie in Denken und Empfinden, in die Auffassung von Welt und Leben hineinbringt. Die grandiose Perspektive des Allgedankens hebt den Menschen aus erdenhaft-kleinlicher Furchtsamkeit und Beengtheit hinauf zu einer Umschau des Weltganzen, die das Leid mit der Anschauung spielerischer Erhabenheit eines ewigen Prozesses überwindet und in entschlossener Lebensbejahung die Türen aufstößt zu neuen Entwicklungen und lockenden Zukünften. Hören wir Dehmel selbst. „Statt nach alter Gewohnheit nur immer zu fragen: was ist das Leben wert, nämlich uns wert? lautet heute die Frage geziemender, stolzer sowohl wie bescheidener: was sind wir dem Leben wert? Das enthebt uns der ‚tragischen Weltanschauung', die eigentlich garnicht die Welt beschaut, sondern nur die irdische Schattenseite eines menschlich beleuchteten Teilchens der Welt. Das wird uns auch endlich der sklavischen Gottesfurcht und hündischen Schicksalsliebe entheben, die nur noch ein letztes Ueberbleibsel des Gespensterglaubens der Urzeit ist, eine Selbstbetäubung aus Todesfurcht. Das wird uns zu neuer Gottseligkeit, zu unerschöpflich neuen Geisterwelten, neuen

1) III, 50. 2) I, 121.

Seelenwandlungslehren, neuem Unsterblichkeitsglauben und Lebensmut, kurz zu einer stetig wachsenden Ehrfurcht vor dem menschgewordenen Schöpfergeist treiben.“ — „Auch werden freilich die Leute nie alle werden, die der Welt und dem Leben gegenüber keine bessere Bitte kennen als ‚erlöse uns von dem Uebel‘; die allerdings werden der Deutung des Unheils als einer heilsamen Seelenprüfung . . . bis in die aschgraue Ewigkeit huldigen und sich garnichts Höheres vorstellen können. Jeder freiere Geist aber fühlt schon jetzt und wird es immer deutlicher wissen, daß es darüber hinaus eine Erhabenheit gibt, die mit Heil und Unheil des irdischen Lebens ein gleichermaßen mutwilliges Spiel treibt und sich in Gefilden der Weltanschauung ergeht, wo der Tod, dieser gottvolle Alb der Menschheit, ein höchst erbaulicher Mummelgreis ist, der bloß noch den Duckmäusern ‚Mitleid und Furcht‘ einjagt“[1]). Der Gedanke vom Leid, das hinaufgehoben ist in eine Sphäre unbegreiflicher göttlicher Erhabenheit, begegnet uns auch in den von Gott handelnden Versen:

> Und beugst du dann vor ihm das Knie
> und weihst ihm willig deinen Menschenschmerz,
> dann spricht der heilige Geist des Fleisches: sieh,
> so spielt Gott mit sich selbst, o Herz[2])!

Man mag diesen ganzen Empfindungskomplex innerlich ablehnen —: der Großheit eines derartigen alle irdischen Maße überfliegenden und tief unter sich lassenden Erlebens wird man sich nicht verschließen können. Sie kann jedenfalls nur die Frucht einer religiösen Intensität sein, der schlechthin jeder Augenblick die ganze Gottesfülle beut, die nie an Einzelheiten haftet, sondern der hinter jeder Erscheinung das Wunder des ganzen Kosmos aufleuchtet.

> Und jeder Flimmer, jeder kleinste,
> verflicht uns mit ins Allgemeinste[3]).

Leben und abermals Leben ist es, was sich dieser Frömmig-

1) IX, 70. 71. 2) V, 174. 175. 3) V, 111.

keit als letztes Geheimnis selbst noch hinter dem Bilde des Todes als verehrungswürdig aufdrängt.

Nur ein bißchen Traum,
und im dürrsten Blatt
lebt dir der Baum,
der's geboren hat[1]).

Ja, für einen so entschlossenen Pantheismus kann es schlechterdings nichts geben, was ihm nicht die Grundgewalt des Alllebens — mit einer gewissen erhabenen Monotonie — eindrücklich machte und wovor er daher nicht auch Achtung haben müßte. Die Religion rückt dieser Weltansicht alle Dinge des Lebens auf eine gleiche Fläche. „Das ... ist es, was zu vernehmen uns immerfort aufs neue gelüstet: Der Mensch, dem mit Willen nichts Menschliches fremd ist, auch nicht das Allzumenschliche: der sich nicht übermenschlich stellt, und auch nicht übermenschenfreundlich: der vor dem Tier in seiner Brust dieselbe reine Andacht hat wie vor dem Gott: der seine Notdurft liebt als Quelle seiner Tugend, und seine Vergänglichkeit als Strombett der unversieglichen Werdelust“ [2]).

Das Durchströmt- und Durchatmetsein vom Allleben weiß jedoch nicht nur Leid und Tod seiner kosmischen Erhabenheit einzuordnen, sondern bindet auch den Zwiespalt der Welt, ihre Differenziertheit, ihre Gegensätzlichkeit, ihre Individuation mit ihrer seelischen Folge herber Einsamkeit, wieder zu einer großen Einheit zusammen. Wiederum tritt die Liebe hier in besonderer Bedeutung hervor, sofern sie die Macht ist, die als eigentlichste Auswirkung des Alllebens die versöhnende Synthese vollzieht.

Es ist in uns ein Ewig Einsames —
es ist Das, was uns Alle eint.
Es tut sich kund als Urgemeinsames,
je eigner es die Seele meint.
Sie wurzelt rings im grenzenlos Alleinen;
sie liebt es, sich im Weltspiel zu entzwein,

1) VII, 9. 2) VIII, 150.

um immer wieder selig sich zu einen
durch Zwei, die grenzenlos allein.
So lebt die Liebe; das ist kein Traum[1]).

Dieses Bewußtsein einer großen, den ganzen Kosmos umspannenden Einheit vermag erst völlig aller Dissonanzen Herr zu werden und die innere Harmonie mit der Welt zu schenken, die von sich bekennen kann:

Dann lebst du nicht mehr mit dem Leben im Streit.
Dann kann uns ganz die Lust der Allmacht durchdringen[2]).

Wen sollte es wundernehmen, daß aus diesem seelischen Einklang, aus diesem innern Gleichgewicht eine starke Beflügelung des Willens hervorgeht, die im Voll- und Wohlgefühl ihrer Kraft —

Jetzt weiß unser Wille erst recht die Flügel zu breiten[3]) —

weltselig und tatenfroh nach leuchtenden Zielen strebt.

Ob dein Schiff nach Osten, Westen,
Norden oder Süden zieht,
überall zu Schöpfungsfesten
winkt noch neues Weltgebiet — [4]),

eine Daseinslust und bejahende Freudigkeit, die sich auch auf das Verhältnis zum Mitmenschen und seine Wertung überträgt und hier alle bloße Menschenfreundlichkeit durch „Menschenfreudigkeit“ [5]) überhöht.

Denn im Menschen muß diese Frömmigkeit ja nicht nur die Blüte aller Erscheinungen des Alllebens sehen, sondern es blickt sogar die Anschauung durch, daß dieses im Menschen erst irgendwie zum Bewußtsein gelangt. Nur sehr zart und keusch klingt diese spekulativ-tiefbohrende Intuition an, doch glaube ich sie vernehmlich herauszuhören aus den Versen, die das Wesen einer plötzlichen Erleuchtung mit den Worten umschreiben:

Aus dem Grund der Welt durch dich
offenbart die Welt es sich[6]).

Die gleiche Anschauung scheint mir hinter den inhaltschweren

---

1) V, 165. 166. 2) V, 164. 3) V, 163.
4) Schöne wilde Welt S. 9. 5) V, 164. 6) I, 58.

Sätzen zu stehen, mit denen in dem Roman „Zwei Menschen“ der Mann einer Schuld seines Weibes begegnet.

Deines Schooßes Frucht ist der Allmacht von nöten!
Und käme auch dieses Kind blind ins Leben
und du hast nicht wieder die Kraft, es zu töten,
dann will ich glauben, du hast die höhere Kraft,
die Licht aus tiefstem Dunkel schafft [1]).

Diese auf dem Grunde des Empfindungslebens schlummernde Ueberzeugung von dem Erwachen des Alllebens im Menschen zum Selbstbewußtsein halte ich für die tiefste Verankerung des starken Selbstbewußtseins, das diese Religiosität ihren Jüngern schenkt. Im Hinblick auf jene Anschauung wird die Vergötterung des Menschen verständlich, der wir hier begegnen.

Klage und juble, Dichter,
wie du willst;
das wirkt Seele ins All,
du bist Gott [2]).

In kühnster Immanenz heißt es an anderer Stelle:

Gott ist der Mensch, auf den wir hoffen [3]).

Hyperbolisches Allgefühl atmet das Wort:

ich bin so gotteins mit der Welt,
daß nicht ein Sperling wider meinen Willen
vom Dache fällt [4]).

Mit ihrer wunderbaren Heiligung der Welt zieht diese Mystik die göttliche Transzendenz völlig ins Irdische hinein und steigert in frömmster Unmittelbarkeit Welt und Menschen zu greifbaren Erscheinungsformen des Göttlichen.

Du wirst dir selbst, in weltlichen Parabeln,
der unbekannte Gott der alten Fabeln [5]).

Weiteste Maße und Größe der Weltanschauung, Andacht auch vor dem Geringsten, Harmonie mit der Welt, daraus folgende Stärkung und Befeuerung der Willensenergie, ein freudiger Optimismus, ein starkes Selbstbewußtsein: das sind die Güter der Religion, die Dehmel verkündet. Es drängt

1) V, 166. 167. 2) I, 108. 3) V, 23.
4) V, 139. 5) V, 81.

sich noch die Frage auf: wie entläßt sie den Menschen aus dem Leben? welchen Ausblick eröffnet sie ihm über den Tod hinaus?

Ich erwähnte bereits die Hinaufhebung des Todesgedankens in die Sphäre eines ewigen kosmischen Prozesses. In ihm als dem unendlichen Strom des Alllebens kann der Tod nur eine Wandlung bedeuten zu neuem Leben. Eine Mystik, für deren Erleben das ewig lebendige und fruchtbar-schöpferische All die Grundtatsache bildet, kann den Tod im vulgärmaterialistischen Sinne einer völligen Lebensvernichtung und -austilgung gar nicht kennen, sondern vermag ihn nur als Umformung von Energie und Erscheinungswandel zu begreifen.

Wir sind so innig eins mit aller Welt,
daß wir im Tod nur neues Leben finden[1])

Für ein konsequentes Allgefühl kann es nur ein „Wieder-Immerwiedersehn“ [2]), eine ewige Wiederkehr geben, kann der Tod nur eine Befreiung ins All[3]) sein zu neuen Formen des Daseins, eine Auflösung in die Ur-Einheit, um „in tausend Gestalten“ [4]) zu erwachen, wie es der Tod dem Wanderer am Abgrund verheißt:

Du pfadloser Sucher,
ich will dich heimfinden lassen.
Im Schneesturm, im Nebelbrodem,
im Blitzstrahl, im Wolkenbruch,
im berauschenden Wirbel des Lichts von Welle zu Welle
sollst du dich schaukeln traumgewiegt,
in jeder Luftspiegelung zuhause,
in jedem Steinfunken, jedem Sonnenflimmer,
ruhsamer Phönix im fliegenden Feuernest[5]).

Wenn auch eine ausführliche Kritik der geschilderten Religiosität den Rahmen dieser Studie weit überschreiten würde, sofern sie eine prinzipielle Auseinandersetzung mit dem pantheistischen Frömmigkeitstypus überhaupt notwendig machte,

1) V, 176. 2) V, 113. 3) I, 143. 4) VI, 59.
5) Schöne wilde Welt S. 113.

so wird sich doch die Andeutung geistig-sittlicher Gefahren, die Dehmels Religiosität in sich birgt, nicht vermeiden lassen, wenn anders die interessante Beobachtung gewisser Durchbrechungen dieses mystischen Naturpantheismus, die offenbar seiner eigenen, gleichsam instinktiven Empfindung jener Gefahren entstammen, eingehendere Würdigung erheischt.

In religiös-sittlicher Hinsicht bedenklich erscheint aber an dieser Mystik einmal die starke und sichere Bejahung, der freudige Optimismus, mit dem sie dem Leben gegenübersteht. Es stellt sich unwillkürlich der Argwohn ein, diese Weltansicht übersehe mit einer der Tiefe entbehrenden Grazie die Schatten- und Nachtseiten des Lebens und ermangele so vielleicht des Wirklichkeitssinnes und eines der Welt, wie sie ist, gewachsenen männlichen Ernstes. Dem ist jedoch nicht so. Der allerdings in erster Linie von der schöpferischen Fruchtbarkeit und der lichten Sonnenkraft des All-Lebens gefesselte Blick hat doch auch in die Abgründe und Schreckensklüfte geschaut, die mit in das Bild der Allnatur hineingehören. Der Sieg der Freude ist doch erst ein Dennoch, errungen von einem gläubigen Trotz gegenüber den Finsternissen des Lebens. Dem Jubelruf „voll von Sonnen steht die Welt“ geht unmittelbar voraus die tiefe Bejahung ihres dunklen Ernstes: „O ja: die Erde ist voll Grauen“ [1]). Es sei auch erinnert an ein vielfaches plötzliches Hineinhuschen eines tiefen Ernstes in Heiterkeit und Weltseligkeit, wie das zweimalige Anklingen des Kirchhofmotivs inmitten von Wanderlust und Liebesspiel in dem Gedicht „So im Wandern“ [2]). Auch sonst hat Dehmel, wie Freundesmund in Erinnerung an eine fröhliche Zechernacht erzählt [3]), oft vom Tode gesprochen und sich mit seinem Problem tiefinnerlich auseinandergesetzt. Vor allem aber werden wir in diesem Zusammenhange den leidenschaftlichen Ernst nicht vergessen dürfen, mit dem Deh-

1) III, 20. 2) III, 22 ff.
3) Leipziger Neueste Nachrichten 19. II. 20.

mel in verwundenden Kämpfen um die sittliche Würde gerungen hat. O gewiß: der Dichter, der dem Leben solche Ehrfurcht entgegenbrachte, kannte auch sein tiefes Dunkel, und seine Weltfreudigkeit steht vor dem Hintergrunde eines gehaltenen Ernstes, der ihren Wert und ihre Bedeutung steigert.

Ein anderer Zug Dehmelscher Religiosität, der wohl starke sittliche Bedenken wecken kann, ist das bis zur Menschenvergötterung gehende Selbstbewußtsein. Jedoch auch hier läßt sich eine instinktive Reaktion gegen den dithyrambischen Ueberschwang beobachten. Aehnlich wie in dem erwähnten Verspaar von der Welt, die voll Grauen ist und doch voller Sonne, sind in scharfer Antithese hyperbolisches Selbstbewußtsein und demütige Bescheidung zusammengefaßt in dem „Weihspruch“:

Klage und juble, Dichter,
wie du willst;
das wirkt Seele ins All,
du bist Gott.
Aber b e klage nicht!
b e juble nicht!
nichts!
Du bist Gottes Werk;
brüste dich nicht[1])!

Wertsteigerung des Selbst bis zur Gottgleichheit und Unter- und Einordnung des Selbst als bloßen Durchgangspunktes in den Strom des All-Lebens: beides liegt im Wesen dieser Religiosität begründet. Es kommt eben bei der Beurteilung des Menschen ganz auf den Beobachtungsplatz an.

Bin Mensch, All, Nichts,
nach Wahl des Lichts[2]).

So vermag diese Frömmigkeit selbst in der Weise Schleiermachers sich zu äußern.

Keine menschliche Maßlosigkeit
faßt den unermeßlichen Weltplan.
Oft stand ich auf schwindelnder Gletscherkante,

1) I. 108. 2) I, 132.

nur geklammert an meinen Eispickstock,
ohne Führerseil,
über Wolkenmeeren,
über den Berghäuptern allen rings,
selbst den Morgenstern mir zu Füßen,
selbst die Sonne,
und —
mußte dennoch mein Haupt senken,
mußte hinab wieder steigen
unter die Sonne,
unter die Wolken,
zwischen die Schatten der kleinsten Klippen
Denn kein Weltschöpfer ist der Mensch,
nur der Erdgeschöpfe gewaltsamstes[1]).

Die gleiche ernste Hindeutung auf fromme Beugung unter die Allmacht, von der wir doch schlechthin abhängig sind, bringt die „Lebensmesse“ [2]) mit ihrem Preise der Weisheit demütigen Kindersinns, der mehr als alle Eigenkraft und alle Kraftbündnisse und -ergänzungen dem Schicksal gewachsen macht, indem er es in frommer Ergebung bejaht. Immerhin ist es doch nicht nur die sozusagen physische Uebergewalt der Allmacht, die diesem stolzen Pantheismus das Haupt beugt. Die Demut, die seinen Götterrausch überwindet, ist doch tiefer verankert. Sie drängt vom Grunde des sittlichen Bewußtseins ans Licht: ein ergriffenes Schuldgefühl ist ihre Keimzelle. Der Ueberschwang des „damals, als wir uns noch hochtrabende Götternamen gaben“ [3]), muß einer ehrlichen Selbstprüfung weichen — „wir haben einst als Menschen gefehlt“ [4]) —, die doch wieder eine Distanz herstellt zwischen Gott und Mensch und damit die Religion rettet; der Held des Romans „Zwei Menschen“ ist ein Symbol solcher Wandlung, solcher innerlichen Ueberwindung, er, dem vor dem Schicksal seiner ersten Gattin, bei dem er so tief in Schuld verstrickt ist, alle Neigung zur Selbstvergötterung vergangen ist: „Die hab ich mit der Toten begraben“ [3]). Es zeugt von der Lebensweisheit

1) Schöne wilde Welt S. 102. 103.
2) III, 151 ff. 3) V, 163. 4) V, 169.

des Dichters, daß er dieses Schuldbewußtsein bestehen läßt trotz des hochfliegenden, zugespitzten Idealismus, der in Hinsicht auf den „heiligen Geist“[1]) eines rücksichtslosen Gehorsams gegen das ersehnte Ideal auch Sünden zu vergeben[2]) weiß, wie sie das Leben jener beiden Menschen verschatten. Schuld im Dienst des Ideals und der Wahrhaftigkeit: ein uraltes Lebensrätsel sieht uns an.

Außer dem gesteigerten Selbstbewußtsein und ihrem lebhaften Optimismus zeigt die Dehmelsche Religiosität jedoch noch einen dritten Zug, der zu Angriffen unter religiös-sittlichem Gesichtspunkt Anlaß bietet: das ist ihre Naturhaftigkeit, die schließlich auch nur der tiefste Grund ist für jene Haltung der Welt gegenüber. Jedoch eine Weltanschauung mag noch so durchdrungen sein von der Einheit des Alls, die den Gegensatz von Natur und Geist überbrückt: die Eigenart und Besonderheit des Geistigen, seine Abgrenzung gegenüber der Natur wird sie jedenfalls zum Ausdruck bringen müssen, wenn anders sie dem Vorwurf des Mangels an Wirklichkeitssinn entgehen will. Es ist nun interessant zu beobachten, wie diese elementare Notwendigkeit auch in einer Weltansicht, die so stark auf die Natur und die naturhafte Einheit des Kosmos konzentriert ist wie die Dehmels, sich ganz von selbst Geltung verschafft und die Gefahr eines rein naturhaften Pantheismus in der Richtung der Geistigkeit zu überwinden sucht. Etwas scheu und zaghaft klopft ein gleichsam wieder instinktives Gefühl des innern Getrenntseins des Menschlichen vom Rein-Natürlichen, einer seltsamen Ferne zwischen beiden, in einem Bekenntnis des Natur-Pantheismus selbst an:

So, Kind, erlebt dein Herz im dürrsten Baum,
was ihm wohl oder wehe tut;
nur leiser, ferner, nicht so nah dem Blut[3]).

Stärker als dieser bloße Gedankenstrich es auszudrücken vermag, bricht die Empfindung einer Trennung nicht nur, sondern

1) III, 101 f. 2) V, 58. 3) V, 166.

sogar einer Abstoßung vom Bloß-Naturhaften hindurch in dem Traum von dem seltsamen Reiter, der unermüdlich den Träumer umkreiste, dabei immer älter, schließlich gräßlich-spukhaft wurde[1]) — ein Symbol der schreckhaften Vergänglichkeit des natürlichen Lebens. Der Wendepunkt aber im Innenleben des Dichters zur positiven Bewältigung des Naturproblems ist gegeben, als ihm die Erkenntnis aufleuchtet: allerdings Bejahung der Natur, Andacht vor ihr, ja Aufgehen in ihr —, aber nicht Untergang darin! Hinaufhebung des kosmischen Erlebens in die Sphäre der Bewußtheit! Sonst kann ihm kein reines Glück entblühen. Jener Untergang ist das Schicksal der dumpfen und niedrigen Seelen, denen die Kraft versagt ist, sich zu bewußter Erfassung und Auskostung kosmischer Verbundenheit aufzuschwingen.

> . . . steig lieber nicht weiter hinunter
> in diese Welt der einfachen Seelen —
> sonst möchte dir Eins an ihrem Gottglück fehlen:
> sie gehn nicht auf darin, sie gehn drin unter —
> unwissend[2])!

Diesem Drange aufwärts aus den Klammern lastender Naturgebundenheit entspricht die Vergeistigung, die das fundamentale kosmische Erlebnis dieser Religion, die Liebe, erfährt. Mit wundervoller Tiefe ist ihr Wesen erfaßt in den Versen:

> Und treibt doch Alle die Liebe, wie uns Beide,
> sich Geist an Geist mit seelenvollen Händen
> zu gleichen Lebenszwecken zu vollenden[3])!

Die Naturgewalt erscheint überhöht und gebändigt von Geist und Seele.

> . . . selig Seel in Seele ergeben
> begreifen wir das Ewige Leben[4]).

Diese seelische Verinnerlichung und Vergeistigung überträgt sich dann auch auf das, was Dehmel über das Geheimnis der Lebenswandlung zu sagen hat, die für ihn, wie wir sahen, der Tod bedeutet. In ergreifender Sprache bringt er die Ueberzeugung zum Ausdruck von der Todesüberlegenheit seelischer

1) V, 76. 2) V, 72. 3) V, 105. 4) V, 163. 164.

Werte und der personhaften Bewußtheit, die auch dem Dasein jenseits der großen Todesmetamorphose eignet.

Nichts wird weiterleben von ihrer schlanken Erscheinung
— — — — — — — — — — — — — — —
Nur was sie seelvoll zusammenhielt,
was uns zusammenhält noch beide,
warum wir Blick in Blick einst erbebten:
nur das wird bleiben zwischen den Sternen,
wird immer neue Gestalt annehmen,
wird warten, daß auch ich mich verwandle,
bis wir einander wieder erscheinen
in den Schaaren der Aetherdämonen,
wieder erbeben.
Dann werden wir uns wohl begrüßen
wie einst auf Erden das erste Mal:
uns nicht erkennend, nur beglückend,
viel zu beseligt der neuen Gegenwart,
als daß wir alter Zeiten gedächten.
Und werden uns wohl wieder wundern,
im stillen fühlend: das letzte Mal,
da haben wir geweint zusammen,
da mußten wir uns noch befreien —
jetzt lächeln wir, jetzt lächeln wir —
wir Unvergänglichen — —[1])

— —

Der Schilderung des Wesens der neumystischen Religiosität Dehmels und ihrer Durchbrechungen, wie sie einem instinktiven Gefühl ihrer Gefahren entspringen, muß sich noch ein Wort anschließen über Dehmels Stellung zur historisch-überlieferten, zur christlich-kirchlichen Religion, mit der er sich wiederholt und temperamentvoll auseinandersetzt. Freilich läßt sich eine gewisse Unausgeglichenheit in seinem Urteil über das geschichtliche Christentum nicht verkennen. Einerseits begegnen gereizte Aeußerungen dawider. Der jüdisch-christliche Gott sei ihm nie heilig gewesen, an seinem Grabe dürste ihn nach einer neuen Menschheit[2]), die christlichen Glocken, deren Klang ihn erschreckt[3]), seien nicht seine Glocken mehr[2]). In Er-

1) Schöne wilde Welt S. 92. 93.
2) IV, 59. 3) IV, 100.

innerung wohl an das wiederholt in der Geschichte des Christentums hervorgetretene asketische Moment und in einem nervösen Nachschwingen der stets davon erlebten ästhetischen Verletzung fällt das scharfe Wort:

und daß dein Leib dir nicht heilig gewesen ist,
das zu vergessen vermag nur ein Christ[1])!

Hätte diesen launisch-gereizten Vorwurf schon die naheliegende Besinnung auf ein bekanntes Bibelwort[2]) unmöglich machen sollen, so scheint Dehmel vollends das Vermögen kongenialer Einfühlung abzugehen, wo es sich um das Verständnis religiösen Erlebens handelt, das von dem seinen abweicht. Jedenfalls bedeutet es ein völliges Mißverständnis, wenn er die prophetische Religiosität in den Versen zu erfassen meint:

und an die Gottsucht der Propheten
denk ich mit Schrecken statt mit Lust.
Es war nicht Gott, womit sie nächtlich rangen:
es war das Tier in ihnen: qualbefangen
erlag's dem ringenden Menschengeist[3]).

Die religiöse Glut, mit der die Prophetengenien um ihren Gott kämpften, ist hier ins Moralistische verkannt, und der gleichen Mißdeutung erliegt in den folgenden Versen das Wesen der Verkündigung Jesu. Hat also den Dichter eine starke Befangenheit, ein völliges Aufgehen in seinem mystischen Naturpantheismus daran gehindert, ein Ohr zu haben für religiöse Echtheit auch in andern Formen, in der Fassung der ihm nächstliegenden Religionsüberlieferung, so hat er anderseits doch die kulturhistorische Bedeutung des Christentums in sehr positivem und geschichtlich begründetem Urteil zu würdigen gewußt. „Die attische Menschheit erlag einer freieren: Europa erlebte das Christentum. Mag es auch sklavische Elemente aus der alten Kultur übernommen haben, die aufs neue zur Priesterherrschaft drängten, es wies dennoch den Weg zur Unumschränktheit der gottergebenen Einzelseele. Es verkündete dem Menschengeist (oder der Menschengeist ver-

1) V, 141. 2) 1. Kor. VI, 19. 3) V, 20.

kündete durch es) die Unabhängigkeit des liebreichen Willens; es hob den Kult der Persönlichkeit aus dem Joch der Masseninstinkte empor, aus dem Dienst sowohl staatsbürgerlicher wie stammesbrüderlicher Machtsucht. ‚Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist'. Das bedeutete heimlich die Loslösung der religiösen von der politischen Sphäre, die Auflösung der antiken Staatsformen. Die Bahn war gebrochen für eine Kultur, die hinausdringen sollte über die Enge des nationalen Ideals, über Rassen- wie Klassentendenzen. Die Vernunft begann den noch schwebenden Kampf für die sittliche Gleichberechtigung aller Menschen, für die Freiheit jeder wohlwollenden Meinung, für die Selbstzucht auf Grund des Mitgefühls. Und an den Gottglauben, der in dem Machtzweck seines seligen Selbstgefühls solchen allmenschlichen Lebenswert barg, klammerte sich mit letzter Kraft wie an ein weltumschlingendes Notseil der zerfallende römische Staat, der selbe Staat, der diesem moralischen Wert schon lange vorgearbeitet hatte durch ein juristisches System, dem die unbeschränkte Macht der Persönlichkeit . . . oberstes Beispiel gewesen war, und zugleich der Staat, in dem die politische Skepsis des abgewirtschafteten Griechentums weltmännische Modephilosophie ward und so dem kosmopolitischen Dogma der christlich-platonischen Säemänner einen wohlgedüngten Boden schuf“[1]).

Sehr gefesselt hat den Dichter die Gestalt Jesu. Sie begegnet uns immer wieder hier und da in seinen Werken. Ja, ein flüchtig vorüberhuschendes Wort in der grotesk-ironisch-phantastischen Betrachtung „Autobiographie“[2]) deutet blitzartig ein tiefes, innerlich persönliches Verhältnis zu Jesus an, wenn Dehmel von ihm als dem Manne spricht, „der mich liebte wie kein anderer Mensch und der sich nur den Menschensohn nannte“[3]). Die grenzenlose Menschenliebe Jesu hatte es auch Dehmel angetan[4]), und seine erhabene Menschlichkeit

1) IX, 30. 31 2) VIII, 10 ff. 3) VIII, 16 4) II 145. 146.

war es, der er Preis zollte im Gegensatz zum Dogma, dessen ängstlicher Wertverwirrung gegenüber er fragt:

Ist euch der „Heiland der Welt“ als Gott nur wert der Verehrung?
Gilt euch ein menschlicher Gott mehr als ein göttlicher Mensch[1])?

In zarter Erfühlung des Genialen in Jesus nennt er ihn an anderer Stelle schlicht und hoch „Mensch und Dichter“[2]).

Großes ist es, was er von diesem Menschen zu verkünden weiß, Gewaltiges hat er an ihm erlebt. Er ist an der Gestalt Jesu der Macht eines erlösenden Lebens inne geworden, das aus Menschenfiguren erst lebendige Menschen schafft. Schön und tief weiß das Gedicht „Jesus der Künstler“[3]) davon zu sagen, und mit schwebender Keuschheit ist in den Strophen „Jesus bettelt“[4]) die unendliche Zartheit des Heilandswirkens empfunden, das doch seinem tiefsten Wesen nach erobernde Macht und bezwingende Kraft ist, ja das in seiner Weichheit und Innerlichkeit Kämpfe entfesselt, die aller menschlich-großtuerischen Mächtigkeit spotten.

Ihr meint, ihr hättet euch ermannt,
weil ihr euch hart wie Brutus stellt?
Jesus kam mit weichster Hand
und brachte Schwerter in die Welt[5]).

Der andere wesentliche Eindruck, den der Dichter neben dem erlösender Lebenskräfte von Jesus hat, läßt sich vielleicht als der einer seelischen Aristokratie bestimmen, die ihn in erhabener Einsamkeit der Masse entgegensetzt. Mit einer Intuition, die in ihrer Wahrheit über alles Dogma und alle theologische Spekulation ist, wird die Tragik des Lebens Jesu in der Verkennung des Trennenden gesehen, das ewig zwischen Seele und Masse steht.

„Er hat als Gott sich aufgespielt!“
Das sei mit Freuden ihm verziehn.

---

1) I, 119, 2) Schöne wilde Welt S. 40. 3) II, 167 ff.
4) III, 96. 97. Mit den von Jesus und der Magdalenerin handelnden Versen des von der Zensur gestrichenen Mittelsatzes der Venus Consolatrix (IV, 124) wurde eine Takt- und Geschmacklosigkeit unterdrückt! 5) I, 126.

Doch daß er e u c h für Götter hielt,
dafür, ihr Menschen, kreuzigt ihn[1])!

Mit ergreifender Anschaulichkeit, wenn auch in eigenartiger Phantastik, erläutert diese seelische Distanz zwischen aristokratischer und proletarischer Empfindungswelt das Bild von dem Bettler, dessen Herz sich empört über die Roheit eines Knaben gegen ein Mädchen und dessen Seelenschmerz doch von ihnen verlacht wird, die gerade der Spott über ihn wieder versöhnt (Auf einem Dorfweg[2])). Bedeutungsvoll wird dieser arme Krüppel dem Dichter ein Abbild Jesu von Nazareth. Die innere Schönheit, die hier so grausam angestoßen wird, bildet dabei das Vergleichsmoment. Noch einmal hat Dehmel sie zum Merkmal des Gegensatzes zwischen Jesus und der Masse verwandt in der kleinen Skizze „Der tote Hund", dem Perser Nizami († 1202) nachgeschaffen: ein Volkshaufe umsteht einen toten Hund, Aeußerungen des Abscheus werden laut.

Da trat Jesus unter den Schwarm;
hell hob er über den Leichnam den Arm.
Seht! sprach er und stand voll Sonnenschein:
seine Zähne sind wie Perlen rein!
Und lächelte — daß Alle, die's erlebten,
durchglühten Schlacken gleich erbebten[3]).

Es ist, als ob die Menge sich duckt unter der Leuchtkraft, die der Seele Jesu entstrahlt. Er steht einsam unter ihnen. Welten trennen ihn und diese niedrigen Seelen des Alltags und seiner Gemeinheit. Der Aristokrat der Seele erntet die Scheu der Masse —, doch er muß ihr innerlich fernbleiben. Sie erglüht mehr unter dem Erlebnis eines Wunderbar-Fremdartigen als unter dem von etwas Hohem, das sie begriffe. Ist es nur merkwürdig oder nicht vielleicht in unserm Zusammenhange bezeichnend, daß Jesus uns nirgends in den sozialen Gedichten Dehmels begegnet? —

Zu Jesus dem Erlöser und zu Jesus dem Aristokraten gesellt

1) I, 126. 2) II, 151. 152. 3) II, 153.

sich in Dehmels Werk Jesus der Held. Zu ihm lenkt der Dichter den Blick seines Jungen hinauf, den er sagen läßt:

(Ich) trage in meinem Herzen
manch eines Mannes Bild,
der so beherzt war, daß er uns
als großer Held nun gilt:
Wilhelm Tell, König Fritz, der Herr Jesus [1]).

Das Heldentümliche an Jesus aber wird gefunden in der Selbstentsagung als der Summe seines Lebens und Sterbens, einer Selbstlosigkeit, die das leuchtende Gegenbild ist der menschlich-kleinlichen Unfähigkeit zur Hingabe.

Ein Tropf, wer nie sich selbst gehört;
man dankt ihm kaum, wenn er sich plagte.
Doch Jesus wird als Gott verehrt,
weil er sich selbst entsagte [2]).

Sein Tod gilt als Zeugnis und Siegel seiner gepredigten und gelebten Selbstentäußerung [3]). Es hat den Dichter gereizt, den Seelenzustand des seinem Ende gegenüberstehenden Jesus zu analysieren —, ein unlösliches Problem für jeden, der einerseits die Dürftigkeit der Quellen berücksichtigt, anderseits bei aller Ablehnung einer supranatural-dogmatischen Auffassung Jesu doch gesteht, daß ihm durchaus die psychischen Analogien fehlen für die Deutung der Geheimnisse dieser Seele in dieser Stunde. Und so kann mich weder eine gelegentliche Andeutung, Jesus am Kreuz habe innerlich nicht über seinem Schicksal gestanden [4]), noch das große Seelengemälde „Gethsemane“ [5]), das uns Jesus im Kampf mit Selbstvorwurf und Schuldgefühl und in Erwartung des Judas als seines Richters zeigt, davon überzeugen, daß hier die geschichtliche Wahrheit, soweit ich mir von ihr auf Grund meines sonstigen ganzen Eindrucks von diesem Heldenleben eine ahnende Vorstellung zu bilden vermag, errreicht sei. Tief und schön aber, in reicher Allgemeinheit hat Dehmel über Jesu Tod das Wort gesetzt: von seinem Volk „dafür gequält, daß

1) VI, 60. 2) I, 129. 3) IX, 12.
4) IX, 70. 5) II, 116 ff.

eine Sehnsucht in ihm lag“ [1]). Das heiße Werben seines reinen, liebeschweren Herzens um Menschenseelen, sie hinaufzuheben aus ihrer Dumpfheit zu seiner lichten Höhe, aus ihrer niedrigen Häßlichkeit zu seiner vornehmen Schönheit, und der qualvolle heldische Einsatz seines Lebens für seine ideale Forderung: das alles klingt in dem schlichten Wort noch einmal zusammen.

Wir sehen: Dehmels Stellung zur Person Jesu wie zum geschichtlichen Christentum ist eine durchaus unkirchliche. Der Kirche und ihrem ganzen Wesen steht er, soweit er überhaupt ein Wort darüber verloren hat, mit der vollen Ablehnung unserer Gebildeten und zumal unseres Künstlertums gegenüber. Ist ihm alles Pfäffische zuwider — „Schreit nur den Himmel an um mich, ihr Beter von Beruf!“ [2]) —, so vermag er überhaupt in der Verkirchlichung des ursprünglichen Evangeliums nur eine Verfälschung zu sehen (Neudeutsches Kirchenlied [3]) und die Kirche höchstens als Stimmungsfaktor in der Volkserziehung zu werten [4]). An dieser negativen Haltung gegenüber der populären Religionspflege ändert natürlich nichts, daß Dehmel in seiner Kriegslyrik starke Töne volkstümlicher Frömmigkeit angeschlagen hat. Diese Tatsache kann uns lediglich ein Zeugnis sein der religiösen Sättigung seiner Seele, der es in der fortreißenden Stunde innigster Verschmelzung mit dem Volkstum genial-leicht geschenkt wurde, ihre Fülle in naiver Unreflektiertheit auszuströmen. Oder sollten hier etwa längst verschwebte, auf dem Grunde der Dichterseele schlafende Klänge zum Schwingen gebracht sein? Erinnerungen an früheste Jugend mit ihren Eindrücken einer Religiosität, die doch so ganz anders als die später selbsterkämpfte zu singen und zu sagen wußte? Zahlreiche religiöse Aeußerungen seines Kriegstagebuches legen diese Vermutung nahe; auch ist es merkwürdig, wie sich in seiner Dichtung bei manchen Aussagen seiner Frömmigkeit ganz leise Assoziationen christlicher Ausdrucksweise oder christlichen Empfindens einstellen. Doch sei auf diese geheimen Dinge nur zart hingedeutet.

1) IV, 59. 2) I, 8. 3) Schöne wilde Welt S. 40. 4) X, 14. 15.

II.

Vom Ethos in der Dichtung Richard Dehmels.

Als Schiller seine Kritik der Bürgerschen Gedichte schrieb, fragte er für ihre Wertung nach dem Ethos des Dichters, nach seiner sittlichen Persönlichkeit. Damit handhabte er einen Maßstab der Beurteilung, dem ewige Gültigkeit zugesprochen werden muß, wenn anders ganz gewiß nur der das Thema alles künstlerischen Schaffens, das Thema der Form, zu bewältigen vermag, der dieses Problem, das sich tieferer Besinnung als das Grund- und Kernproblem aller Lebens- und Kulturgestaltung entschleiert, zuvor an sich selbst, in seinem intimsten Leben, zu meistern vermocht hat durch seine Entwicklung zum sittlichen Charakter. Denn nur in diesem Falle wird die Formkraft, die er an künstlerischen Aufgaben betätigt, über den Schein des ästhetischen Experiments oder der Manier und der Pose erhaben sein, vielmehr in der saftigen Fülle des organisch Gereiften Glauben an ihre Originalität und Echtheit finden. So wird das Formproblem zum Oberbegriff der Antithese Kunst und Ethos, sofern auf beiden Gebieten, dem des Aesthetischen wie dem des Sittlichen, eine zunächst bloß gegebene chaotisch mannigfaltige Fülle sinnlicher Inhalte eines ordnenden und gestaltenden, eines formenden Prinzips ideellen Charakters harrt. Die Frage also, um die es sich bei der Diskussion des Ethos einer dichterischen Persönlichkeit handelt, formuliert sich genauer

dahin: ist es dem Dichter als Menschen, in der ethischen Sphäre als dem Vorhof zum Heiligtum der Kunst, gelungen, Sinnlichkeit und Idealität zu einer versöhnenden und befreienden Harmonie zu bringen?

Aus einem doppelten Grunde drängt die Frage nach der „innern Form“ besonders der Erscheinung Richard Dehmels gegenüber zur Beantwortung und Klärung. Denn einmal ist das Problem Sinnlichkeit und Idealität selten mit einer so verzehrenden Glut erlebt und mit so stürmischer Rücksichtslosigkeit durchkämpft worden wie von Richard Dehmel, sodann aber hat gerade an diesem Punkte — und es ist, wie wir sahen, der Kernpunkt alles künstlerischen Schaffens! — eine erbitterte Kritik Dehmels eingesetzt, die es auf ihre Berechtigung zu prüfen gilt.

Freilich dürfte wohl leicht wiegen die „sittliche Entrüstung“ enger Seelen, die mit dem ganzen Selbstbewußtsein philiströser Züchtigkeit hier und da und dort naserümpfend „Anstößiges“ feststellen und mit bemerkenswerter Verbohrtheit in derlei Stellen den Dichter der „Unsittlichkeit“ zeihen. Als ob der Schöpfer sinnigster Kinderpoesie und Kriegsfreiwillige von 51 Jahren ein Lüstling gewesen sein könnte! Dehmel ist eben alles andere als eine Lektüre für ein sog. „Lesepublikum“ — mögen sie voreinander bewahrt bleiben! — ; er ist in seinen tiefsten Offenbarungen durchaus Kaviar für das Volk. Er dringt in seelische Provinzen vor, von denen der Bildungsphilister keine Ahnung hat, und leuchtet in Verschwiegenheiten des Erlebens hinein, deren komplizierte Problematik ein äußerst zartes Sensorium erheischt. Ich denke etwa an die gleichsam nur schwebende Ausbalancierung der Empfindungen zwischen dem Mann, seinem Weibe und der Geliebten („Wirrsal“, „Der Strauß“). Derartige Zartheiten, in denen der Dichter, oft vielleicht in fiktiver Stellvertretung, an geheimste seelische Möglichkeiten rührt, werden immer plumpem Unverständnis ausgesetzt sein.

Wirklich in der Tiefe erfaßt werden kann Dehmel als ethische Erscheinung überhaupt nur auf der Folie seiner Weltanschauung, seiner Religiosität, seines mystischen Naturpantheismus. Von dem Hintergrunde dieser Lebensstimmung aus wird Dehmels panegyrische Bejahung von Sinnlichkeit und Natur verständlich. Muß der Dichter darin doch Hülle und Sprache des in den Tiefen strömenden All-Lebens sehen, dessen Göttlichkeit seine Ehrfurcht gilt. Mit bebender Ergriffenheit empfängt er den Genuß des Sinnlichen von „Gott“:

Und sie senkte tief ihr heiß Genick,
plötzlich ganz von ihrem Haar umflossen;
und ich habe diesen Augenblick,
den mir Gott gegeben hat, genossen [1]).

Ja, als etwas Gottgegebenes verpflichten die Triebe zum Gehorsam:

In meine tiefste Seelenstille
horcht mein erstauntes Ohr hinab;
da ringt ein Trieb, da wächst ein Wille,
den eine heilige Macht mir gab!
Ich bin kein Frevler am Geschick —
„Nur keine Schuld, lieber kein Glück“ —
nein: keine Schuld [2]).

So wird in seiner Antwort auf Verse von Hedwig Lachmann der Sinn der von ihm zitierten rein naiv gemeinten Zeile dahin modifiziert: Gehorsam gegen den Trieb! Nur nicht schuldig werden durch Auflehnung dagegen! Und so ist Dehmels ganzes Dichten durchglutet von einer heißen schweren Sinnlichkeit. Allen Angriffen aber auf diese Grundfarbe seiner Dichtung sei entgegengehalten nicht nur der ästhetische, sondern auch der menschliche Wert dieser urgesunden und urkräftigen Männlichkeit, dieser in ihrer Sinnenstärke von aller konventionellen Versimpelung elementar befreienden Leidenschaft, dieses in seiner urtümlichen Naivität auf die Empfindungswelt reinigend wirkenden Feuers. Vor allem aber sei nicht vergessen, daß ein Dichter ohne Sinnlichkeit und Sinnen-

1) I, 18. 2) II, 39.

freude eine unmögliche Erscheinung wäre! Er würde dem tiefsten Wesen aller Dichtung nie entsprechen: er könnte, wäre ihm die weite, große Welt der Sinnlichkeit verschlossen, niemals typisch sein! Seine Musik wirkte flach und blechern, denn seinen Klängen würde der tiefe menschheitliche Grundakkord fehlen. Es ist notwendig für einen Dichter, daß er von sich sagen kann:

> Ich habe mit Inbrünsten jeder Art
> mich zwischen Gott und Tier herumgeschlagen[1]).

Zwischen Gott und Tier! Denn schließlich wird allerdings allen jenen Vorwürfen gegenüber entscheidend sein die Hauptfrage: bleibt der Dichter im Sinnlichen stecken oder trägt ihn eine aus dem Ueber-Sinnlichen geborene und das Ueber-Sinnliche suchende Idealität darüber empor und läßt ihn zu reiner Abgeklärtheit, zu vergeistigter Harmonie mit dem Sinnlichen gelangen?

Und da kann von Dehmel durchaus nur ein heiß-sehnsüchtiges Empordringen über das Nur-Sinnliche, ein stürmischer Kampf mit dem Bloß-Natürlichen behauptet werden. So stark, so jubelnd seine Bejahung ist: Psyche wird doch nicht froh und frei bei allem Glanz der bunten Sinnenfreude, ja sie schaudert entsetzt zurück, als ihr der Erlöser — so phantasiert der Dichter mit bewußter Absicht — auch nichts anderes zu bringen scheint (Jesus und Psyche. Phantasie bei Klinger[2])). Und Wunden brechen auf und fangen schmerzhaft an zu bluten, wenn der Dichter auf sein Leben zurückblickt und die Erinnerung ihn noch einmal die hohen und die bangen Stunden erlebnisschweren Sinnenglücks durchkosten läßt: gebrochene Schwüre, seelische Niederlagen, verwundende Demütigungen! (Drei Ringe. Elegie[3])). Mit bohrendem Grübeln taucht er ein in das große wunderbare Welträtsel: Sinnlichkeit, von Gott gegeben, ja ganz gewiß von Gott — und doch Schmerz in ihrem Gefolge und Seelennot und Gewissensleid und beugendes

1) III, 75. 2) II, 23 ff. 3) III, 12 ff.

Schuldgefühl? Wie kann von der Sonne das Dunkel kommen?.

Du hungerst nach Glück, Eva,
und fürchtest dich den Apfel zu pflücken,
den dein Gott dir verboten hat
— — — — — — — — — —
Er gab dir deinen Hunger, deine Hände:
greif zu und iß — dann dulde![1])

In ironischer Bitternis bricht die innere Qual, die seelische Zerrissenheit hervor.

Aber Dehmel hätte nicht die ausgesprochene Kämpfergestalt, nicht die geborene Siegernatur sein dürfen, die er tatsächlich war, um nicht alsbald Herr zu werden der tiefen Beugungen, mit denen das sittliche Weltproblem uns züchtigt. In sicherer Intuition des einzigen Weges heraus aus aller Wirrsal und Zerquältheit reißt er sich immer wieder zusammen zu einem wahrhaft heroischen Kampf mit allen niederziehenden und befleckenden Mächten, zu einem wunderbar mannhaften Ringen um die sittliche Würde. „Laß uns nach dem Geiste dürsten!“ [2]) Er will „sich um jeden Preis, sogar um den der Verirrung, über die Tierheit hinausringen“ (Vorwort zu den Gesammelten Werken). „Tiefinnen nur empor nach freierer Menschheit“ [3]) ächzend, stürzt er sich jauchzend in den erhabenen Streit.

Noch hat Keiner Gott erflogen,
der vor Gottes Teufeln flüchtet[4]).

Ja, es geht ihm auf, daß nur durch die Tiefe einer wunden Verzagtheit der Weg aufsteigt zum Kampf um des Lebens höchste Inhalte.

. . . wer an seinem Leben nie verzagte,
hat um das höchste Leben nie gerungen[5]).

Mit leuchtender Tapferkeit fordert er alle Versuchung heraus, um in heißester Schlacht auch den bewährtesten Sieg zu erringen. „Führe, führe uns in Versuchung!“, so betet er zu der „dunklen Allmacht“.

---

1) II, 36. 37. 2) IV, 110. 3) IV, 78.
4) I, 9. 5) I, 89.

Sei gepriesen, ewige Leidenschaft!
Wer Gefahr scheut, kann nicht siegen.
Laß uns mit geprüfter Kraft
aufstehn, wenn wir unterliegen![1]).

In zähem Widerstand wird die Natur bezwungen —

Mensch, was dir leicht fällt, das nimm schwer!
Natur gibt viel; entnimm ihr mehr![2]) —

und in diesen stillen Siegen der „Wille zur Macht über den Einen: den Gott Ich“[3]) immer aufs neue gestählt.

So geht's in steilem Aufstieg, der immer und unermüdlich neu erobert werden muß, „aus dumpfer Sucht zu lichter Glut“[4]), und die Nacht chaotischen Kampfes zwischen Tier und Gott, zwischen Genius und Dämon gebiert den schimmernden Tag einer schönen Sittlichkeit mit festen Normen und strahlenden Gewißheiten. In reiner Klarheit leuchtet als schlicht-großes Ziel alles sittlichen Strebens eine energische, mannhafte Willenserziehung auf.

Ich jedoch war weich wie glühend Eisen;
darum sollst du mich in Wasser tauchen,
bis mein Wille läßt sein siedendes Kreisen
und der Stahl wird, den wir brauchen[5]).

Fürwahr, schöpferischer Wille: das ist Weltziel! ja das ist Welterlösung!

Nicht zum Guten, nicht vom Bösen
wollen wir die Welt erlösen,
nur zum Willen, der da schafft . . .[6])

Die früher (S. 10) erwähnte Fassung des Erlösungsgedankens: Erlösung durch Hingabe an das Leben in seiner Lebendigkeit, stimmt ja mit diesem Aktivismus durchaus überein. Es handelt sich um einen kategorischen Imperativ des Schaffens, diktiert von der Schicksalsfrage, vor die ein jeder von uns gestellt ist:

. . . wirst Du das Leben,
wird das Leben dich gestalten?[7])

Wille allein ist der Sieg, Tätigkeit allein ist die Bezwingung

1) IV, 122. 2) I, 107. 3) I, 114. 4) IV, 108.
5) IV, 134. 6) I, 5. 7) I, 9.

des Lebens, handelnd allein wird der Mensch eines Weltsinnes inne, ernste Arbeit, vor allem an sich selbst, trägt ihren Lohn in sich.

Jeder will möglichst viel vom Leben
und möglichst wenig dafür geben.
Als bloßer Anblick scheint's abscheulich,
doch handle, Mensch, dann weicht der Schein;
du wirst dir wert, das ist erfreulich,
nun muß das Ganze wertvoll sein.
Vergieb dir nichts, tu nichts vergebens,
das ist das Lohngesetz des Lebens [1])

So wird der Mensch Herr seines Schicksals, Meister der ihn treibenden Mächte, die, an sich betrachtet, schließlich doch neutral sind und nur zur Bewußtheit erhoben zu werden brauchen, um dem lenkenden Willen untertan zu werden. Der seiner sittlichen Würde bewußte Mensch nimmt nicht stumpf und dumpf sein Leben hin als Frucht der Triebe, Dränge und Sehnsüchte, die dunkel seine Brust durchwalten, sondern trachtet danach, sein Leben zu seinem Werk, zum Kunstwerk zu gestalten in selbstschöpferischer Freiheit.

Denn der Kreislauf der waltenden Mächte
will nicht das Gute, will nicht das Schlechte.
Was euch mit Willen, mit Sehnsucht füllt:
wie ihr's begreift, wie ihr's enthüllt,
wird es das Falsche, wird es das Rechte.
Die euch gestalten,
die euch erhalten;
schaffend zerstörende,
tötend gebärende
Weltgewalten:
deckt ihr in eurem
ihr Wirken auf,
lenkt ihr mit eurem
ihren Lauf.
Die in euch wühlen,
alle die Geister,
müssen dann fühlen:
Ich bin ihr Meister! [2])

1) I, 122. 2) I, 153. 154.

So wird und wächst die sittliche Persönlichkeit in selbstherrlicher Autonomie, in götterfreiem Schaffen und Ausreifen ihrer Individualität. Wie tiefer Ernst es Dehmel um die Selbständigkeit der Persönlichkeitsbildung ist, das klingt uns ergreifend aus der andringenden Mahnung an seinen Sohn entgegen: „sei Du! sei Du!“ [1])

Und wenn dir einst von Sohnespflicht,
mein Sohn, dein alter Vater spricht,
gehorch ihm nicht, gehorch ihm nicht [2]).
— — — — — — — — — — — — —

Selbst die väterliche Autorität soll die Freiheit der individuellen Entwicklung nicht hemmen dürfen, sondern eine Schranke an ihr finden.

Ein solcher frei gebildeter, in eiserner Selbstzucht gestählter Wille wird dann auch die rechte Stellung finden zu Lust und Leid, den beiden großen Schicksalsmächten. Zu stark zur Verneinung der Lust, zu gefestet, um ihren Versuchungen zu erliegen, wird er die Kräfte, die sie zeugt, zu Pflichten umzuschmelzen wissen. Aus den Dunkelheiten des Lebens aber, aus Schmerz und Zweifel und täglicher Pein wird er sich immer neu Erlösungssehnsucht und Freiheitsdrang trinken und sie so zu dienenden Größen seines Innenlebens bezwingen.

Dem ihr vergebens
flucht, dem Leid,
dankt ihr des Lebens Unendlichkeit:
nur wer gebannt ist in tägliche Pein,
will sich erlösen, will ewig sein.
Wenn dann in Zweifels läuternden Fluten,
wenn dann in Schmerzes stählenden Gluten
einsam der Mensch zu vergehen meint:
dann erscheint,
der zu den Mächten des Alls ihn eint,
— — — — — — — — — — — —
erscheint der Menschheit heiliger Geist [3]).

Ein eiserner Wille, pflichternst, schicksalstark, leidtrotzend:

1) II, 106. 2) II, 107. 3) I, 151. 152.

fürwahr ein strengliniges und hartfarbenes Bild dichterischen Ethos. Und doch nicht ohne helle Töne, ja übergossen vom jubelnden Sonnenschein einer aus edelstem Herzen geborenen Menschenliebe, die stürmisch zum Opfer, zur selbstlosen Hingabe drängt, weil sie in ihr nur Daseinsvollendung und Daseinserneuerung findet.

Und hier steht Einer, der mit tausend Händen
sich selbst wie Saat ins Weltall möchte streuen,
um tausendfach sein Dasein zu vollenden,
um tausendfach sein Dasein zu erneuen[1]).

Das soziale Moment, das Dehmels Dichtung so stark durchklingt, hat hier seine Wurzel, in der tiefen Erfahrung:

. . . . kein Glücklicher fühlt einsam:
was ihn beglückt, er geht drin auf, gemeinsam![2])

und in dem heißen Drange, „sich dem Leben opferherrlich hinzugeben!“[3]), einem Streben, dessen tiefstes Motiv ein Gefühl der Verbundenheit ist, dem Leben eine große Dankesschuld abzustatten.

Bei Tag, bei Nacht umschlingt uns wie ein Schatten
im kleinsten Kreis die große Pflicht:
wir Alle leben von geborgtem Licht
und müssen diese Schuld zurückerstatten[4]).

So rundet sich uns die Betrachtung dieses künstlerischen Ethos zum Bilde einer glücklich-freien Humanität, eines edlen Vollmenschentums: eine natürlich-gesunde, frohe, starke Sinnlichkeit, gebändigt von einem heroischen Willen und vergeistigt von Pflichternst, Kampf mit dem Leid und einer opferstarken, sich verschwendenden Liebe. „Das schwere Wort: Vollende Dich!“[5]) hat seine Erfüllung gefunden.

Dennoch kann unsere Darstellung nicht schließen, ohne einen Einwand zu berücksichtigen, der zuletzt doch noch erhoben werden könnte, nämlich diesen: schlägt es nicht doch aller Behauptung eines hohen und reinen Ethos unseres Dichters ins Gesicht, wie er in seinem meistgelesenen Werke

1) I, 7. 2) V, 102. 3) V, 171.
4) V, 157. 5) V, 107.

„Zwei Menschen“ über die schweren Vergehen des Ehebruchs und der Kindestötung durch Mutterhand gleichsam mit einer feierlich-entschuldigenden Geste hinweggeht?[1]) Bricht hier nicht doch eine unversöhnte Feindschaft zwischen Sinnlichkeit und Idealität hervor? Ist also doch das Problem der Form auch von Dehmel nicht bewältigt worden? Ist er nicht vielleicht doch nur im Kampf um das Ethos stecken geblieben?

Es muß zugegeben werden, daß Dehmel es diesen Zweifeln, die von jedem gesunden, sittlichen Empfinden erwartet werden müssen, keineswegs leicht gemacht hat, sich Klarheit zu verschaffen. Ja, sie kann überhaupt nur gewonnen werden, im Blick auf das ganze Lebenswerk Dehmels, seine Weltanschauung, seine Mystik, und unter Heranziehung anderer Stellen aus seinen Dichtungen, die zu unserer Frage näheren Aufschluß geben. Ich denke dabei hauptsächlich an das Gedicht „Mit heiligem Geist“, dessen für unsern Zusammenhang entscheidende Verse dem im Traum geschauten Heiland folgende Worte in den Mund legen:

Sag Deiner lieben Mutter du,
weil ihr auf Erden niemals wißt,
wann die Zeit erfüllet ist,
sollt ihr immer glauben und hoffen,
der Tag sei endlich eingetroffen.
Und bis einst jedes Weib gewinnt
den rechten Vater für ihr Kind,
soll jede Irrende die Treue
dem falschen brechen ohne Reue,
soll ihre Sehnsucht nicht verfluchen,
ihren Qualen den Heiland suchen
und seinen liebenden Gewalten
so Leib wie Seele offen halten.
Wenn das mit heiligem Geist geschehn,
wird sie selig auferstehn . . .[2]).

„Wenn das mit heiligem Geist geschehn“ —: darin scheint mir der Schlüssel zu liegen zum Verständnis jener Bedenken weckenden Stelle: den Trieben seiner Sehnsucht folgen, a b e r

1) V, 58. 2) III, 101. 102.

„mit heiligem Geist“ — und das kann nach dem Tenor dieses Gedichtes wie des Romans „Zwei Menschen“ nur heißen: nicht aus Zügellosigkeit, um der sinnlichen Lust willen, sondern aus einem heißen Suchen nach dem Ideal, das allein unserer Sehnsucht Frieden geben kann, im Grunde also aus Wahrhaftigkeit. Und dieser Geist der rücksichtslosen Wahrhaftigkeit in den zartesten Dingen des innern Lebens, dieser Geist der Bindung an das erstrebte Ideal wird als so absolut verpflichtend gedacht, daß jede Lossagung von ihm, die unter Umständen, wie in „Zwei Menschen“, der konventionellen Sittlichkeit gerade allein entsprechen würde, als schwere Sünde[1]) angesehen wird, anderseits alle nach konventionellem Urteil daraus sich ergebenden Verfehlungen als verzeihlich erscheinen. Wir sehen also, wie gerade jene so sehr mißverständlichen Stellen von einer grandiosen Idealität sind, — die sogar so himmelstürmend ist, daß ihr mehr nur die Bedeutung einer absichtlichen Paradoxie, einer im Streben nach höchster Ausdrucksenergie begründeten künstlerischen Pointe, als der Wert einer praktischen Maxime zukommen kann, wie ja auch davon das Schuldgefühl jenen Vergehungen gegenüber — ich erwähnte das schon (S. 19) — unangetastet bleibt. In genialem Fluge schwingt sich das Ethos des Dichters ins Transzendente, wo ewige Mächte Seelen und Schicksale geheimnisvoll zusammenordnen.

> . . . Niemand lebt, den sein Tiefstes
> nicht noch über die Sonne hinaufweist,
> über die Sterne, und weiter[2]).

1) V, 12. 2) IV, 129. 130.

III.

Nachwort.

Dehmel war Dichter, Prophet, Seher und als solcher für Systematik nicht geschaffen. So kann es uns nicht wundern, daß seine Weltanschauung nicht den Charakter eines wohlgegliederten und geschlossenen Gedankengebäudes trägt, sondern eine gewisse Unausgeglichenheit und Gebrochenheit nicht verleugnen kann. Wir sahen, wie der Grundentwurf seines weltanschaulich-religiösen Standpunkts an wesentlichen Punkten in instinktivem Gefühl von Unzulänglichkeiten durchbrochen ist, ja sein ganzes Ethos ist nichts anderes als eine breite Bresche in seinen mystischen Naturpantheismus. Gewiß entrollt sich vor unsern Augen das Bild einer Religiosität von leidenschaftlicher mystischer Glut, kosmisch weiten Horizonten, von leuchtenden Farben und hinreißendem Pathos, eines in seiner entschlossenen Befreiung von geschichtlicher Bindung und seiner pantheistischen Unmittelbarkeit spezifisch modernen Frömmigkeitstyps. Dennoch vermag das Feuer des Erlebens über die große monotone Einseitigkeit nicht hinwegzutäuschen, mit der diese Weltanschauung sich im Grunde doch nur an der Natur orientiert. Es kommt die Empfindung auf und wird übermächtig, daß hier eine tiefere und den Tatsachen wirklich gerecht werdende Würdigung des Geistigen fehlt; man kann sich dem Eindruck nicht entziehen, daß seine Eigenart dem Natürlichen gegenüber nicht scharf genug erkannt

und abgegrenzt ist und somit die Welt des Geistigen dem Kosmos der Natur gegenüber zu kurz kommt. Wir begnügen uns mit diesen kritischen Andeutungen, da, wie schon erwähnt, eine ausführliche und prinzipielle Kritik der geschilderten Weltanschauung die Aufrollung des großen Problems des Pantheismus notwendig machte. Nur daher lassen sich für jenen Standpunkt die Normen einer wirklich gerechten und schöpferischen Kritik — Kritik vollendet sich erst in Schöpfung — gewinnen. Es ist ein Mangel an Rickerts[1]) glänzender Kritik der modernen „Lebensphilosophie", daß er ihre Einordnung in den weitern Zusammenhang des pantheistischen Problems unterlassen hat. Die Folge davon ist, daß er ihr „in der Hauptsache" [2]) nur den dürftigen Wert eines Regulativs gegegenüber starrem Intellektualismus und Rationalismus beizulegen vermag und unter höchstem, unter religiösem Gesichtspunkte von einer eigenen Bedeutung des bloßen Lebens „in seiner vitalen Lebendigkeit" [3]) nichts wissen will. Man wird nicht behaupten können, daß seine Wertung als der „‚Außenseite' für eine dahinter steckende jenseitige Wertrealität", als des „lebendigen Kleides der Gottheit", als eines Symbols „für ein Sein von vollständig verschiedener, nicht mehr lebendiger, sondern überlebendiger Art" [3]) eine einwandfreie Beziehung des Natürlichen zum Gottesgedanken enthält. Wenn Rickert einen Dualismus von Leben und Gott proklamiert und ihre Vereinigung im Sinne eines religiösen Monismus einfach als Schwärmerei oder bewußte Unklarheit abtut, so fragt sich nur, ob sich der Einheitstrieb unserer Vernunft auf die Dauer mit einem solchen Dualismus zufrieden geben wird. Es will mir doch vielmehr so scheinen, daß gerade diese dualistische Haltung in der Frage Gott-Natur mit ihrer Geste der Geringschätzung gegenüber der „bloßen Natur" erst, als

1) Heinrich Rickert: Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit. Tübingen 1920.
2) Ebd. S. 182. 3) Ebd. S. 166.

Reaktion gewissermaßen, die nun wieder ihrerseits einseitige naturalistische Weltanschauung hervorgerufen hat, als deren Vertreter wir Dehmel kennen lernten. Es ist doch sehr zweifelhaft, ob man diese Einseitigkeit durch verstärkte Behauptung des alten Standpunktes überwinden wird. Man wird vielmehr die Wahrheitswerte anerkennen müssen, die in der Lebensphilosophie unserer Tage gerade unter religiös-weltanschaulichem Gesichtspunkte enthalten sind. Es dürfte nicht schwer sein, als solche die intuitiv erfaßte Gegenwart des Göttlichen auch in der „bloßen Natur" und das Streben zu erkennen, diese Gegebenheit, die nicht weniger als die eine ganze Hälfte des Kosmos umspannt, p o s i t i v der religiösen Weltanschauung einzuordnen. So enthüllt sich hier ein Gebiet reichster religionsphilosophischer Problematik mit schwierigen und darum lockenden Aufgaben. Mag Dehmels Neumystik noch so einseitig sein, ja mag er selbst stutzig werden vor der Monotonie ihres Naturalismus: mit seiner Naturinbrunst und seinem Allgefühl hat er religiöse Werte zur Geltung gebracht, die der kommenden Entwicklung des Frömmigkeitslebens werden unverlierbar sein müssen. Mag der religiöse Typus, den Dehmel vertritt, um der an ihm gerügten Mängel willen keine Aussicht haben, „die Zukunftsreligion" zu werden: ein starker Klang in ihrer Harmonie wird er ganz gewiß sein, ja er wird ein Grundakkord sein in dem heiligen Liede, mit dem die Menschheit der Zukunft sich das Weltmysterium deuten wird.

Inhalt.

Seite

I. Richard Dehmel als religiöser Charakter . . . . . 1—27
II. Vom Ethos in der Dichtung Richard Dehmels . . . . . 28—38
III. Nachwort . . . . . 39—41

Anmerkung: Zitiert ist nach Dehmels Gesammelten Werken. Bd. 1—10 (Berlin: S. Fischer 1906ff.), und zwar ist die römische Ziffer Band-, die arabische Seitenzahl.

Date Due

Sa4
vol. 95

Date Due

PRINTED IN U. S. A. CAT. NO. 23233

Ingen.

Be genwart

(0/12.)

L Lage

ge.

Eine Revolution.

CHRIFTEN

HTE

60. He

39. He

8. 1904. M. 1.20.

78. Heft: **Horst Stephan**

Religion und Gott im modernen Geistesleben

Zwei Vorträge

8. 1914. M. 2.—.

72. Heft: **Albrecht Ströle**

Carlyles Sartor Resartus

8. 1913. M. 1.20.

69. Heft: **Paul Wernle**

Lessing und das Christentum

8. 1912. M. 1.50.

Ab 1. Januar 1921 100% Verlags-, dazu Sortiments-Teuerungszuschlag nach den Richtlinien des Deutschen Verlegervereins. Auf Werke mit der Jahreszahl **1921** wird **kein** Verlags-Teuerungszuschlag erhoben.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Sa4
vol.95

3 2400 00682 6048

SFTS Library
105 Seminary Road
San Anselmo, CA 94960
(415) 451-2845
All items are subject to recall